

contribuir a dilucidar los puntos neurálgicos del proyecto con miras a su posible reformulación.

Este análisis asumido como una necesaria toma de conciencia, tampoco nos engeuece como para dejar de reconocer la trascendencia del proyecto como documento mismo y más aún como generador de una experiencia educativa a nivel superior difícilmente igualada en el contexto latinoamericano, dadas sus dimensiones e incidencia social en el ámbito de la Educación Intercultural Bilingüe, es más es un acicate para el empeño de nuestras energías en la permanente construcción y fortalecimiento del sueño que unos cuantos soñadores tuvieron: la Universidad en el Páramo.

1.4 De cultura e interculturalidad: cómo las entendemos en el PAC

Reflexiones iniciales

En el diagnóstico cultural de todas las provincias de nuestro país debemos referirnos a las ‘valoraciones culturales’ que realiza la mayoría de los habitantes, en su ejercicio tanto hacia adentro como hacia afuera del grupo que considera de su pertenencia.

Para ello, es necesario desarrollar una aproximación a los procesos de aculturación, desde la perspectiva histórica y de la actual, a las tensiones culturales protagonizadas por los diversos grupos y a la propuesta de las diferentes ‘instancias de asumir la interculturalidad’ como alternativa de proyecto histórico común.

Debido al discurso político reivindicativo de algunas organizaciones indígenas a nivel provincial y nacional, como al proveniente de sectores eclesiales y de espacios institucionales de Educación Intercultural Bilingüe, cada día crece más la presencia de grupos indígenas identificados con la realidad cultural de su pueblo, inicia así una nueva etapa de visibilización y participación plural.

En varios contextos, el ser indio pasó de una connotación ‘vergonzosa’ a una orgullosa. Hay que decir que ésta ha sido una de las líneas de trabajo del Sistema de Educación Intercultural en un contexto ampliado.

En el discurso actual de círculos urbanos no indígenas es común escuchar acusaciones, según las cuales el resurgimiento indígena estaría propulsando una política racista. Esta afirmación parecería más bien tratarse, en el fondo, de una búsqueda de autojustificación ante la barbarie histórica cometida contra los pueblos indios. En efecto, el movimiento indígena no sólo tolera, sino también acepta la presencia y colaboración de intelectuales, sacerdotes, voluntarios e instituciones educativas de todos los niveles y todos quienes contribuyan en la consecución de mejores días para el sector indígena y también para no indígenas.

Aculturación

La aculturación es el fenómeno mediante el cual dos culturas diferentes entran en contacto, asimilando una de ellas, o ambas, rasgos propios de la otra. La aculturación puede ser espontánea o violenta. Es espontánea cuando dos pueblos de culturas significativamente diversas viven en largo e íntimo contacto, asumiendo una de ellas la posición de dominante. La aculturación es violenta cuando se produce mediante coacción y engaño ejercido sobre la recta conciencia y libre voluntad de una persona o grupo. Esta violencia puede ser consciente (como la realizada por los europeos desde fines del siglo XV) o inconsciente (como la de los medios de comunicación social) (cf. Martínez y Burbano, 1994:36).

El proceso de aculturación hunde sus raíces por lo menos, en la época de la conquista incaica. Cieza de León ([1550] 1967) nos permite deducir que los habitantes de las provincias norteñas mostraban un avanzado proceso de aculturación bajo el influjo incaico debido tal vez a las grandes concentraciones de mitmajcuna que poblaban la zona².

2 Aunque la situación histórica podría ser más grave aún, ya que no hay evidencia que nos permita hablar de la presencia de “cacicazgos preincásicos en Cotopaxi, sino más bien de asentamientos de mitimaes incas. Tal vez la misma dinastía de los Hacho, la más antigua elite indígena de la que se tiene noticia, predominante en los pueblos circundantes de Latacunga (San Felipe, San Sebastián, Saquisilí, Pujilí y Aláquez) haya sido originalmente descendiente de un funcionario inca implantado para la administración de la zona” (Ibarra y Ospina, 1994: 15).

Lo que continúa en la colonia con la pérdida de sus propios vestidos, su lengua, música, sus dioses y sus propios nombres, regentados por los corregidores, encomenderos y por la propia Iglesia y apoyados legalmente por el Consejo de Indias. Se invisibiliza sus rasgos identitarios indígenas que se disfrazan bajo el pensamiento y forma de los conquistadores.

En líneas generales, la población indígena desea arribar a un estilo de vida ‘blanqueado’, en la terminología de Galo Ramón (1993). Los sectores mestizo-urbanos reniegan, o más aún, desconocen su vinculación sociohistórica con el pueblo indígena; su paradigma cultural está en Quito o en el extranjero. Graficando la situación, podríamos decir que el indígena desearía vivir en Quito o Guayaquil, actualmente en España o Estados Unidos.

Lo dicho en líneas precedentes implica una tendencia, si no total sí muy marcada, a pensar lo de ‘afuera’ como válido y menospreciar las expresiones culturales internas y propias, por lo menos, en sentido sincrónico. Lo que suma en esta era de la posmodernidad los fenómenos como la ‘globalización’, ‘la migración’, ‘el neoliberalismo’ y ‘la tecnología’; fenómenos que borran la diferencia, en especial si los programas educativos no responden a la especificidad cultural de los pueblos originarios.

Algunas ideas para la comprensión de la cultura indígena en la sierra ecuatoriana

La cultura indígena se matiza a través de diferentes elementos culturales que la hacen única y diferente, estos son: la cosmovisión, la lengua, el territorio indígena, el manejo simbólico, el manejo del tiempo y el espacio y la reciprocidad.

La cosmovisión se entiende en la forma cómo cada pueblo conceptúa e interpreta sus relaciones consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con la divinidad. En este sentido, no sólo es lícito, sino además necesario, hablar de cosmovisiones particulares, como es en este caso la cosmovisión indígena. Enfrentaremos esta realidad desde la integralidad de las concepciones de espacio y tiempo, reciprocidad, tierra y simbolismo. Se trata de presentar estos aspectos enmarcándolos en el contexto andino.

En la cultura denominada generalmente como ‘occidental’, las categorías ‘espacio’ y ‘tiempo’ se encuentran semánticamente emparentadas; es más, a partir de Einstein prácticamente se las agrupa en torno a un mismo eje: el tiempo es una dimensión más junto a lo largo, lo ancho y lo alto. Las denominaciones ‘delante’ y ‘detrás’ tienen connotaciones similares al homologar tiempo y espacio: el futuro está ‘delante’ y el pasado ‘detrás’ (concepciones heredadas de la visión salvífica y escatológica del pueblo hebreo).

En la mayoría de las comunidades indígenas de la zona andina, por el contrario, estas denominaciones funcionan ‘cruzadas’: *ñawpa* significa ‘delante’ en el espacio, pero ‘detrás’ en el tiempo (pasado); *kipa/washa* es usado para designar ‘detrás’ en el espacio, pero ‘delante’ en el tiempo (futuro). Verdad es, sin embargo, que el uso de *kipa/washa* cada vez pierde más presencia en la zona kichwua central ecuatoriana.

Esta realidad no deja de tener relación con el manejo verbal del tiempo en el kichwa. En efecto, esta lengua expresa la dimensión temporal en dos sentidos: *a*. Tiempo realizado y *b*. Tiempo no-realizado. Dentro del primero se distingue, además: *aa*. Un tiempo experimentado y *ab*. Un tiempo no-experimentado. Así lo expresa Cerrón-Palomino (1994: 107-108) en el estudio sobre las estructuras paralelas del quechua y el aymara:

Así se explican las aparentes paradojas (desde una perspectiva occidental) de la oposición quechua *ñawpa-qhipa* y aimara *nayra-qhipa*, pues tanto *ñawpa* como *nayra* significan al mismo tiempo ‘antes’ y ‘delante’, al par que *qhipa* vale tanto para ‘detrás’ como ‘posterior’, es decir lo que vendrá. De esta manera, dentro de la cosmovisión andina, el pasado (*ñawpa* o *nayra pacha*) queda delante y el futuro detrás (*qhipa pacha*) (...). El presente, que es una transición entre lo realizado y no-realizado, es el momento del *Kunan* o *jichha pacha*, es decir del ‘ahora’. Cada una de las dimensiones temporales señaladas, exceptuando el presente, se codifican en el quechumara.

En lo que toca específicamente a la concepción espacial, conocida es la distinción entre *Hanan* y *Urin* de abundante bibliografía desde la realidad peruana. En Ecuador se da un fenómeno curioso: desde Cuenca hacia el Cuzco la orientación se define en *Hanan* que corresponde al Norte y *Urin* que corresponde al Sur; sin embargo, desde Cuenca hacia Quito la versión se invierte, es decir: *Urin* (o *ura*) es el Norte y *Hanan* es el Sur.

Todo esto pervive todavía en varias comunidades indígenas: en la división de un camino, de un río, de un cerro, norte o sierra, donde hay una clara diferencia entre los de arriba o los de abajo, pero no necesariamente entra en juego el relieve, matizados en los grandes *pukarás*³ del *Inti Raymi* como en la provincia de Imbabura, donde hay grandes peleas entre los *hanan* y *urin*

Finalmente, hay que decir que para algunos autores las dimensiones espacio-temporales no tienen la misma predominancia al interior de las comunidades indígenas.

Todo este conjunto de anotaciones nos pueden permitir visualizar la importancia del espacio como territorio en las comunidades indígenas; hecho no aislado de los continuos conflictos que representa la búsqueda de poder sobre dichos espacios. Por otra parte, se muestra aquí también la importancia del pasado en la cosmovisión indígena. Un estudiante kichwa, refiriéndose al tema, dijo alguna vez: “es que nosotros los indígenas caminamos hacia el futuro, pero mirando el pasado”.

En segundo lugar vamos a analizar la reciprocidad. Empecemos diciendo que las relaciones interpersonales de las comunidades indígenas están dominadas por relaciones de reciprocidad. El modelo comunitario cristiano-occidental se funda en el principio de entrega incondicional de la persona que no espera recibir nada a cambio de su servicio (Hch. 2,44-47). Sin embargo, para el indígena este modelo dista mucho de ser el paradigma comunitario al que aspira.

Las relaciones interpersonales deben darse en condiciones de igualdad y, para que así sea, es necesario ‘dar’ esperando ‘recibir’ algo a cambio. En la mentalidad indígena el que ‘da’ desinteresadamente no está al mismo nivel del otro; no se relaciona en condiciones de igualdad. Probablemente esta concepción andina y preincaica fue reforzada con la figura paternalista de los patrones de haciendas.

3 Peleas rituales del Inti Raymi, una manera de mantener el estatus y ofrenda de sangre a la Madre Tierra para una mejor producción.

El *maki mañay*, el *yanapa*, la *minka* y el *ranti ranti* son la expresión de la reciprocidad entre los indígenas. Manifestación que se mantiene en la minga ‘familiar’ donde se recibe el beneficio directo de los demás comuneros y que a su vez compromete la devolución del servicio prestado. No se confunde este tipo de trabajo comunitario con las ‘mingas anónimas’, impulsadas por instituciones estatales o no, que invitan a los comuneros a realizar una minga de ‘todos para todos’.

Como se puede apreciar, los términos en que se plantea el hecho de la reciprocidad invitan a comprenderla no como una relación de interés, punto de vista aceptable desde la óptica no indígena, sino como un modelo diferente de relación interpersonal y de comunidad.

Por otra parte, tenemos el territorio indígena. Como se sabe, en la zona andina se designa el entorno vital y natural en el que se mueve el hombre andino con la palabra kichwua *pachamama*, y la tierra como espacio físico y concreto de actividades agrícolas como *allpamama*. Estas designaciones, sobre todo la primera, han perdido mucho de su fuerza semántica antigua al interior de algunas comunidades, justamente por el fenómeno de la aculturación que cambia en el pensamiento y en sus caracteres. El término *pachamama* es ahora reintroducido por los indígenas de preparación académica y por los dirigentes. *Allpamama* ha dejado de ser tal para convertirse simplemente en *allpa* que es sólo una concepción física de la tierra. Entonces, el manejo lingüístico de los términos es atenuado con lo que ocurre en la concepción profunda del indígena. En efecto, la tierra sigue siendo madre y protectora, figuras que se realizan en encuentros misteriosos y respetuosos. La tierra y la naturaleza deben ser respetadas, no sólo por los beneficios que nos brindan, sino también por el misterio que las recubre y las une.

No obstante, no se puede negar que las migraciones constantes han producido y siguen gestando cambios profundos en esta forma de mirar la naturaleza, en general, y la tierra, en particular. Los jóvenes se enfrentan a ellas, ahora, no tanto como entidades que hay que venerar, sino como realidades que dominar. Nuevamente aquí es necesario establecer matices: dicha ‘dominación’, que pasa por la apropiación de tecnología ‘moderna’, nunca alcanza los niveles salvajes de depredación natural, propios de la cultura tecnológica occidental, donde cabe el aporte necesario de una educación alternativa que tome en cuenta los aspectos culturales que se ha señalado.

La unidad territorial más pequeña es la comuna, teóricamente está diseñada para proteger la integridad geográfica de las comunidades indígenas. Posee un estatus legal, protege la inalienabilidad de la tierra comunal y el liderazgo político por parte de un cabildo electo. Ésta está conformada por un número indeterminado de *ayllus*. Participan de una misma estructura sociopolítica, viven en un territorio delimitado, en que una parte de la tierra es comunal y otra parte pertenece a cada familia. Los terrenos comunales han ido paulatinamente disminuyendo; la parcelación, debido al aumento demográfico y a conflictos internos, es prácticamente un fenómeno irreversible. En la actualidad y en la práctica recibe el nombre de comuna no solamente aquella que es legalizada, sino también cada uno de los 'sectores' en que, por diversos conflictos, se ha ido dividiendo la comuna grande. El problema de la migración temporal afecta a los hombres y a los jóvenes. La economía de las comunidades se basa en la agricultura, el pastoreo y, en menor escala, la artesanía; dependiendo de las provincias.

Las autoridades comunales son: presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y vocal principal. En general, acceden a estos puestos miembros de *ayllus* poderosos. Son elegidos democráticamente en la Asamblea Comunal, generalmente cada año.

En otro momento está el manejo simbólico. Toda la realidad del hombre es simbólica y significativa. Saussure manifiesta una distinción pertinente, diremos que signo es aquella entidad real compuesta de significante y significado, en la que la relación entre estos dos elementos es arbitraria, esto es, no se basa en un acto de razón lógica.

El símbolo, al contrario de lo que ocurre con el signo, tiene una cierta relación natural y motivada entre significante y significado. Desde esta perspectiva, entonces, todo lo que rodea al hombre se torna simbólico, por la capacidad de establecer relaciones a partir de las motivaciones que le sugiere la realidad. Los símbolos pueden ser arquetípicos, cuando parten de experiencias humanas radicales y universales, como el agua, el fuego, el viento, la luz, la oscuridad, entre otras; pero también pueden ser culturales, cuando están ligados a una cultura o a un arte cultural.

La racionalidad occidental, que se autoerigió en diosa a partir del siglo XVI y se transformó en revolución en el siglo XVIII, avanza en forma devastadora

destruyendo expresiones míticas y simbólicas inanalizables desde su categoría lógica absoluta. Los pueblos indígenas tienen aquí un importante aporte que ofrecer al mundo a partir de un pensamiento de predominio simbólico.

No se trata de negar la capacidad de comprensión, apropiación y producción del pensamiento lógico-occidental en manos del pueblo indio; se intenta afirmar el área de predominio cognoscitivo del mismo. El desafío está en apropiarse de la tecnología e instrumentos de conocimiento que brinda la cultura no indígena occidental, pero sin perder la identidad, los valores y la cosmovisión simbólica propia.

El pueblo indígena kichwa se esfuerza por adquirir y manejar toda la tecnología y el conocimiento, fruto de la racionalidad tecnológico-occidental. Este esfuerzo lo lleva frecuentemente a abandonar en forma paulatina su matriz simbólica. Es de desear que se logre la articulación antedicha. Y es que, en el pueblo indígena, “tenemos a mano un paradigma potente para comenzar a redescubrirnos, sólo lo encubre, ese españolito que tú y yo aún portamos” (Ramón, 1993: 337).

El manejo simbólico, su uso afectivo, predictivo, proyectivo y actualmente religioso y político es un tema de mucha trascendencia, muchas concepciones giran alrededor de la tierra, del fuego, del agua, de algunos animales, productos, prendas de vestir, fenómenos naturales; etcétera.

Interculturalidad

Los procesos de aculturación antedichos se han encaminado a favor de la sociedad blanco-mestiza dominante, (cf. Ramón, 1993), también podemos constatar que el pueblo kichwa ha expresado continuamente su vocación de ejercer la interculturalidad como medio de relación respetuosa y efectiva entre las diversas culturas que habitan en el Ecuador. Lastimosamente la historia los dividió en conquistadores y conquistados, desde la conquista española el pueblo ecuatoriano quedó dividido en personas que se identificaron con los conquistadores y otros con los indígenas, mestizos y afroecuatorianos que fueron conquistados. Tanto indígenas como mestizos (por el fenómeno del blanqueamiento o de limpieza racial) se creen históricamente ‘blancos’. En los indígenas a lo largo de la historia se siembra el odio y el resentimiento hacia sociedades

no indígenas, que tampoco son los responsables del genocidio. La educación masificante y homogenizadora niega diferencias y les impone una educación ajena.

La propuesta de una praxis educativa intercultural, lejos de ser una realidad cerrada hacia el mundo indígena, es una alternativa para el conjunto de las sociedades que habitan en el Ecuador. Se trata de romper con aquella concepción en la que unidad es sinónimo de 'uniformidad'. Las nacionalidades indígenas del país proponen vivir la unidad en el respeto de la diversidad (cf. Martínez y Burbano, 1994: 37-38; Ramón, 1993: 215-240).

Uno de los desafíos más grandes es el establecimiento de relaciones interculturales y reside en el sector mestizo. El mestizo y la sociedad blanca de las ciudades no aceptan los elementos que posee de la cultura indígena en un intento de diferenciación.

Se presenta el caso del escritor peruano José María Arguedas, quien en la tentativa de crear los fundamentos de una cultura indio-americana propone el distanciamiento y diferenciación de la artificial cultura occidental. "Sin embargo, esta tentativa fracasa al final, sobre todo porque los mestizos no son capaces de crear una síntesis y prefieren siempre la imitación de la llamada sociedad blanca que tiene más prestigio".

Entonces, la interculturalidad asumida por diferentes instancias educativas es un proyecto político-educativo que aporta a la construcción social de los pueblos, urge la necesidad de que el indígena recupere su condición de portador de valores humanos con una civilización andina y el mestizo reconozca su identidad, contemplando fundamentalmente sus raíces indígenas y que el hecho de que todos somos parte de un mismo compromiso dentro de nuestra diversidad.

En general, ahora en América Latina hay un auge de atención a la diversidad cultural que parte del reconocimiento jurídico y de una necesidad cada vez mayor de promover relaciones positivas entre distintos grupos culturales, como es el acuerdo también de CIE de donde nace el postulado de 'educación para todos', de confrontar la discriminación, el racismo y la exclusión, de formar ciudadanos consientes de la diferencia, capaces de trabajar conjuntamente en el desarrollo del país desde contextos locales, regionales y nacionales, en

la construcción de una democracia justa igualitaria y plural; la interculturalidad reconoce esas metas.

Como concepto y práctica, la interculturalidad significa ‘entre culturas’, pero no simplemente eso, sino un intercambio que se establece en términos de equidad, en condiciones de igualdad. Además de ser una meta por alcanzar, la interculturalidad debe ser entendida como un proceso permanente de relación, de comunicación y de aprendizaje entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones distintas, orientada a generar, construir y propiciar un respeto mutuo con argumentos y un desarrollo pleno de capacidades de los individuos, por encima de sus diferencias culturales y sociales. En sí la interculturalidad intenta romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas y, de esa manera, reforzar la identidad tradicionalmente excluida e invisibilizada, para construir en cada vida cotidiana una convivencia de respeto, de legitimidad entre todos los grupos culturales que conformamos nuestro país (Walsh, 1998).

La interculturalidad no es la descripción de una realidad dada o lograda ni un atributo natural, sino un proceso y una actividad que se debería pensar como una acción continua y no como un sustantivo abstracto en el cual caben aprendizajes teóricos solamente; al menos en las comunidades indígenas la interculturalidad se evidencia en la práctica. En sí la interculturalidad tiene un rol crítico, central y prospectivo, no sólo en la educación, sino en todas las instituciones de la sociedad de construir paso a paso sociedades, sistemas, procesos interculturales, entre todos: indígenas, mestizos y negros, trabajar juntos las relaciones, actitudes, valores, prácticas, saberes y conocimientos basados fundamentalmente en el respeto, en la diferencia y en la igualdad.

Práctica intercultural desde la educación

Es necesario iniciar un proceso intenso de formación y capacitación con la colaboración de universidades que han trabajado en temas interculturales o indígenas para formar a maestros indígenas y no indígenas en temas como el manejo de idiomas, metodologías de L1 y L2, en conocimientos culturales andinos, desarrollar investigaciones a fin de que sirvan como temas de consulta para docentes de aula, producir grandes obras literarias en lenguas indígenas; no hay que olvidar que el castellano surgió gracias a las grandes obras literarias como *Don Quijote de la Mancha*, *La Ilíada*, entre otras.

De la misma forma hay que incorporar metodologías más activas y más creativas, es necesario apostar a formar una nueva generación de jóvenes capaces de reflexionar, criticar, reaccionar, participar y construir un país nuevo, construir una sociedad indígena y no indígena intercultural en todos los ámbitos, superar el racismo de otros y de nosotros mismos.

Los procesos de nominación de las autoridades tienen que ser más democráticos, superar las viejas concepciones de corrupción, manipulación y consensos; justamente la “Educación Intercultural nació desde una convivencia equitativa y armónica, desde la solidaridad, comunitarismo y la democracia plurinacional” (Anangón, 1996: 145-146) y llegar a la interculturalidad, tal como es el mensaje de las frases de nuestras madres de la Educación Intercultural: Tránsito Amaguaña y Dolores Cacuango⁴, entonces, nosotros como dirigentes, maestros y autoridades no podemos caer en la misma trampa de sociedades manipuladoras y explotadoras o quedarnos sólo en lo indio; peor aún si se trata del indio por el indio; entonces es necesario superar celos profesionales, organizacionales, institucionales, ideológicos y raciales.

En estos días sabemos, se ha visibilizado, que los Estados-naciones son un cúmulo de diferentes culturas, lenguas, valores, artes, literatura y conocimientos, por ende es necesario que la educación responda a esta diversidad y por ello es absolutamente necesaria la existencia de una Educación Intercultural y Bilingüe, pero con práctica intercultural.

Urge la inmediata participación de todos los sectores, porque esto es una tarea de todos, por parte de los indígenas debemos romper el aislamiento etnocéntrico o el creer que somos los únicos responsables en esta tarea intercultural.

La Educación Intercultural debe desarrollarse en la sociedad como un proceso de producción y crítica cultural nacional e internacional caracterizado por rasgos interculturales plurales:

4 Dirigentes indígenas de Cayambe que lucharon en la década de los sesenta contra el gamonalismo, los terratenientes y los mayordomos, quienes por primera vez empezaron enseñando en kichwa, con los maestros informales indígenas (...).

- Diversidad en los contenidos culturales transmitidos.
- Diversidad en los métodos de transmisión, aplicados a diferentes tipos de alumnos y nacionalidades.
- Fomento de niveles de conciencia por parte de los alumnos acerca de la diversidad cultural, el logro de una definición de cultura, partiendo de la antropología cultural, mostrando que el modelo del que emana una cultura no se puede juzgar con referencia a otra, contempladas en su totalidad, no pueden ser jerarquizadas.
- Preparación a los alumnos para conocer la diversidad y las diferencias culturales de sus entornos, percibir y analizar las desigualdades sociales, desigualdades en la distribución del poder y de los recursos dentro de la sociedad; criticar y construir propuestas de transformación, tomar posición crítica y activa en la acción social.
- Preparar los programas, combinar el análisis de las comunidades culturales concretas con el mundo universal.
- Ampliación de acciones culturales y educativas a todos los sectores y practicar la interculturalidad en todo el ámbito humano.
- Interculturalización de instituciones públicas y privadas a nivel nacional.

1.5 De la enseñanza de la lengua: algunas ideas desde la experiencia del PAC

Breve contexto de Educación Intercultural Bilingüe

La Educación Intercultural Bilingüe nació en los años cuarenta, por iniciativa de Dolores Cacuango, mujer indígena de la zona de Cayambe, que sufrió en carne propia el dolor y la explotación, pues aún era el tiempo de los huasipungos y las grandes haciendas; su reivindicación primera fue el acceso de los niños y niñas indígenas a la escuela; pero no la escuela de los ‘mestizos’, sino una en la que se hable su lengua y se fortalezca su identidad.

Ese primer plantel educativo de la zona de Pesillo, en cuya conformación participaron también mestizos, como es el caso de María Luisa Gómez de la Torre; fue el lugar donde se gestó el pensamiento de las relaciones interculturales y el derecho a una educación que tenga que ver directamente con las necesidades de un pueblo y su cultura.